

## Étendue, impénétrabilité et imagination chez Descartes

*Descartes on Extension, Impenetrability, and Imagination*

**Jean-Pascal Anfray**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/4418>

DOI : 10.4000/cps.4418

ISSN : 2648-6334

### Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

### Édition imprimée

Date de publication : 12 décembre 2020

Pagination : 109-134

ISBN : 979-10-344-0074-4

ISSN : 1254-5740

### Référence électronique

Jean-Pascal Anfray, « Étendue, impénétrabilité et imagination chez Descartes », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 48 | 2020, mis en ligne le 12 décembre 2020, consulté le 28 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cps/4418> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.4418>

---



Les contenus de la revue *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

## Étendue, impénétrabilité et imagination chez Descartes

*Jean-Pascal Anfray*

Les corps sont des objets étendus et impénétrables, c'est-à-dire que deux corps ne peuvent pas occuper le même espace et si un corps se déplace en direction d'un lieu occupé par un autre corps, celui-ci résiste au premier. Toutefois, tout en admettant que l'impénétrabilité soit une propriété nécessaire des corps naturels, il est peut-être concevable que des corps s'interpénètrent. C'est ce que suggère par exemple Leibniz dans un passage des *Nouveaux Essais* :

« Cette supposition [que la pénétration n'est point conforme à la nature] est raisonnable, mais l'expérience même fait voir qu'on n'y est point attaché ici, quand il s'agit de distinction. Nous voyons par exemple deux ombres ou deux rayons de lumière, qui se pénètrent, et nous pourrions nous forger un monde imaginaire, où les corps en usassent de même »<sup>1</sup>.

De tels corps éthérés sont concevables selon Leibniz – nous pouvons leur « forger un monde imaginaire » – et même s'ils ne sont pas « conformes à la nature », leur possibilité métaphysique n'est pas exclue. Selon Descartes au contraire, il n'est pas même concevable qu'une portion d'étendue quelconque en pénètre une autre comme il le soutient dans une lettre à Henry More :

« On ne peut pas entendre (*intelligi*) non plus qu'une partie d'une chose étendue en pénètre une autre qui lui soit égale, sans que par là même on n'entende (*intelligatur*) qu'une partie intermédiaire de son étendue ne soit supprimée ou annihilée. Or ce qui est annihilé ne peut pénétrer une autre chose ; et on démontre ainsi, selon moi,

1 G. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, xxvii, § 1 p. 230.

que l'impénétrabilité appartient à l'essence de l'étendue, et non à l'essence d'aucune autre chose»<sup>2</sup>.

Cet argument a attiré l'attention des commentateurs qui ont porté sur lui un jugement contrasté. Si pour certains, il est concluant et convaincant, pour d'autres en revanche, il repose sur une pétition de principe. Mais au-delà du caractère concluant de l'argument, il convient de s'arrêter sur sa nature précise. Celui-ci se présente comme une forme d'expérience de pensée. Il repose en effet sur le caractère inconcevable d'une certaine situation – deux portions d'étendue initialement distinctes qui se pénétreraient – et conclut à l'impossibilité d'une étendue pénétrable. Le recours à cette expérience de pensée n'est certes pas indispensable à l'établissement de la thèse de l'impénétrabilité de toute étendue qui résulte en effet de l'analyse conceptuelle de l'étendue. Néanmoins le recours à l'imagination via cette expérience de pensée n'est pas superflu et joue un rôle dialectique dans la confirmation de la thèse cartésienne selon laquelle toute étendue est impénétrable.

La fonction spécifique de l'imagination dans les expériences de pensées a fait l'objet d'un intérêt renouvelé dans les discussions récentes<sup>3</sup>. J'essaierai de montrer que l'argument peut être concluant si l'on admet la conception proprement cartésienne de l'imagination qui est strictement imagiste. Une conception imagiste se caractérise par le fait qu'un acte d'imagination requiert la présence d'une image et que le contenu de cet acte hérite, au moins en partie, des propriétés de l'image visuelle produite par l'acte<sup>4</sup>. Par exemple, afin d'imaginer un chat botté, je dois former l'image mentale d'un chat chaussé de bottes. Or Descartes défend

2 Lettre à More, 15 avril 1649, AT V, 342. Je cite les extraits de la correspondance avec More d'après ma traduction. Je renvoie aussi à Descartes, *L'Entretien avec Burman* (=EB).

3 Cet intérêt renouvelé a été stimulé par l'article de T. GENDLER, «Thought Experiments Rethought – and Reconceived», p. 1152-1163. Gendler défend le rôle irréductible de l'imagination dans les expériences de pensée envisagées du point de vue de la justification.

4 Pour une approche récente des conceptions imagistes, voir D. GREGORY, «Imagination and Mental Imagery», p. 97-110. Selon Gregory, les conceptions de Descartes ou Hume relèvent d'un «essentialisme de l'imagerie» d'après lequel un acte cognitif est un acte d'imagination à condition qu'il inclue une imagerie mentale (*ibid.*, p. 103). Une conception de ce genre implique, par exemple, qu'on ne peut pas imaginer que rien n'existe, mais tout au plus le supposer.

une conception imagiste forte, dans laquelle le contenu et les limites de nos actes d'imagination dépendent des propriétés du véhicule de la simulation mentale (les images cérébrales «dépeintes en la fantaisie»). J'essaierai de montrer que cette conception de l'imagination sous-tend l'argument de la lettre à More.

La première partie est consacrée à l'analyse de cet argument et à l'examen de quelques-unes de ses interprétations. J'y examine également la conclusion de l'argument à l'aune d'autres passages dans lesquels Descartes affirme la possibilité de concevoir l'extension de l'âme et semble ainsi accepter l'idée d'une étendue pénétrable. La deuxième partie est consacrée à l'analyse du rapport entre étendue, divisibilité et impénétrabilité. Je me penche en particulier sur la tension entre deux approches apparemment antagonistes à ce sujet dans la correspondance avec More. La résolution de cet antagonisme passe par la distinction entre deux sortes de parties et corrélativement deux formes d'impénétrabilité. Enfin, dans la troisième et dernière partie je reviens à l'examen de l'argument de la lettre à More que j'analyse à la lumière des passages dans lesquels Descartes développe sa conception de l'imagination.

## I. L'argument de la lettre du 15 avril 1649

Afin de convaincre son interlocuteur de l'impénétrabilité de deux portions d'étendue quelconque, Descartes avance, dans la lettre du 15 avril 1649, l'argument cité plus haut. Un argument semblable avait été proposé une première fois dans la précédente lettre du 5 février :

«Car dans un espace, aussi imaginaire ou vide qu'on le veuille, chacun imagine facilement (*omnes facile imaginantur*) diverses parties de grandeur et figure déterminées, et on peut transporter par l'imagination les unes dans le lieu des autres, mais nullement en concevoir deux ensemble qui se pénétreraient mutuellement dans un seul et même lieu, parce qu'il implique contradiction que cela se fasse sans qu'aucune partie de l'espace ne soit supprimée» (AT V, 271).

En dépit de quelques écarts entre les formulations – écarts sur lesquels je reviendrai –, il s'agit bien, d'une lettre à l'autre, du même argument. La situation envisagée est la suivante : soit deux portions d'étendue, par exemple de régions sphériques d'un mètre cube, initialement distinctes, l'on s'efforce de concevoir que ces deux régions coïncident parfaitement. Selon Descartes, cela implique l'annihilation de l'une ou l'autre des

portions initiales, ou au moins d'une partie de l'une et de l'autre. Initialement, on imagine par exemple une étendue totale de deux mètres cubes. En supposant leur coïncidence, il n'y a plus qu'une étendue d'un mètre cube. La situation envisagée implique la disparition de la moitié de l'étendue. On ne peut dire qu'une portion en a pénétré une autre, car « ce qui est annihilé ne peut pénétrer autre chose ». Dan Garber reformule ainsi l'argument :

« Si le corps est une chose étendue [...], alors enlevez l'étendue et vous enlevez le corps. Mais si deux corps pouvaient se pénétrer, le volume total, et donc une partie du corps lui-même, serait éliminé. Mais si l'un ou l'autre des deux corps est éliminé par cette interpénétration, alors il n'y a pas d'interpénétration réelle »<sup>5</sup>.

Toutefois, comme le souligne Jonathan Bennett, pour être concluant, l'argument présuppose le principe selon lequel la fusion d'une région de volume  $V_1$  et d'une autre région de volume  $V_2$  doit occuper un volume  $V = V_1 + V_2$ <sup>6</sup>. Ce principe s'applique avec évidence dans le cas où les deux régions imaginées sont deux corps actuels. Cependant, dans le cas où on n'a pas affaire à deux corps actuels, mais à de simples régions d'étendue, ce principe ne va pas de soi et c'est précisément ce qui est en débat entre Descartes et More. L'argument est en effet censé convaincre ce dernier que deux portions d'étendue en général sont impénétrables. Or More maintient que deux entités, par exemple deux substances spirituelles, ou bien un esprit et un corps, ou encore un corps et une portion d'étendue spatiale, pourvues chacune d'une certaine étendue peuvent être co-localisées, en sorte qu'elles finissent par occuper une étendue moindre que leurs deux étendues séparées (AT V, 378). Ainsi, l'argument de Descartes, pour être concluant, présuppose d'identifier l'étendue au corps, ce qui est précisément remis en cause par More.

Ces difficultés ont conduit Robert Pasnau à comprendre différemment l'argument et à en proposer une interprétation nomologique. Pour le comprendre, il faut alors le rattacher à l'explication cartésienne de l'impossibilité de la condensation absolue : la diminution de l'étendue tridimensionnelle implique la suppression d'une partie d'étendue ce qui équivaut la destruction d'une substance<sup>7</sup>. Or, en vertu de

5 D. GARBER, *Descartes's Metaphysical Physics*, p. 147.

6 J. BENNETT, *Learning from Six Philosophers*, p. 31.

7 *Princ.* II, 8, AT VIII-1, 45.

son immutabilité, Dieu conserve à chaque instant non seulement la même quantité de mouvement mais également la même quantité de matière qu'il a créé initialement<sup>8</sup>. D'après cette interprétation, le principe de conservation de la quantité de matière ou de substance étendue serait ainsi au fondement de l'impossibilité d'une raréfaction et d'une condensation absolue aussi bien que de l'impénétrabilité des corps. Celle-ci n'est donc pas une propriété déductible d'une analyse conceptuelle de l'étendue, et la nature de l'étendue véritable (*extensio vera*) incorpore un élément nomologique, un principe de conservation de la quantité de matière<sup>9</sup>. À son crédit, l'interprétation de Pasnau permet de prévenir l'accusation de la pétition de principe. Toutefois, elle présente l'inconvénient d'introduire un nouvel élément, l'immutabilité divine et la loi de conservation de la quantité de matière qui en découle, qui ne figure pas explicitement dans l'argument.

Il serait également souhaitable de disposer d'une interprétation de l'argument qui n'introduise pas d'éléments étrangers à l'argument et qui ne présuppose pas le principe général d'additivité de l'étendue afin qu'il ne se résume pas à une pétition de principe comme le voudrait Bennett. À cette fin, il convient de considérer cet argument comme une expérience de pensée, qui repose exclusivement sur ce que nous pouvons, ou plutôt, ne pouvons concevoir. Il s'agit de s'efforcer de concevoir ce que seraient deux portions d'étendue pénétrables, ce qui ressemblerait à la co-localisation de deux régions spatiales. Parce que nous n'y parvenons

8 *Princ.* II, 36, AT VIII-1, 62, l. 2-4: «jamque totam istam materiam conservet eodem plane modo eademque ratione qua prius creavit».

9 Voir R. PASNAU, *Metaphysical Themes. 1274-1671*, p. 319-322, en particulier p. 322: «les corps résistent à la co-localisation non en vertu d'une caractéristique intrinsèque qui empêcherait causalement que la pénétration se produise, mais parce que les lois de Dieu les en empêchent». Du fait que cette loi ne repose pas sur des caractéristiques intrinsèques des corps, l'impénétrabilité relève selon Pasnau d'un occasionalisme nomologique. Étant donné que les lois de la nature sont aussi nécessaires que les vérités logiques et mathématiques, cette interprétation ne diminue pas la nécessité de l'impénétrabilité des corps; cf. *Disc.* V, AT VI, 43. J'ai défendu l'interprétation nomologique dans J.-P. ANFRAY, «Partes extra partes. Étendue et impénétrabilité dans la correspondance entre Descartes et More» aux p. 53-54. Tad Schmaltz remarque que l'interprétation de Pasnau correspond plutôt à la conception du rôle de la quantité chez Suárez, voir T. SCHMALTZ, *The Metaphysics of the Material World*, p. 129-130.

pas, autrement dit parce que cette co-localisation est inconcevable, nous concluons à l'impossibilité de la co-localisation. L'argument consiste ainsi en une inférence immédiate :

1. Nous ne pouvons concevoir deux étendues co-localisées.

Donc,

2. Il est impossible que deux portions quelconques d'étendue soient co-localisées.

De cette impossibilité se déduit la nécessité de l'impénétrabilité de l'étendue ou encore que « l'impénétrabilité appartient à l'essence de l'étendue ». L'inférence repose sur un passage de l'inconcevable à l'impossible et c'est en cela qu'il s'apparente à un argument de concevabilité<sup>10</sup>. L'implication réciproque du concevable au possible est un principe bien établi pour Descartes. Il est ainsi mobilisé dans la preuve de la distinction réelle de l'âme et du corps dans la *Sixième Méditation* : « parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement, peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois » (AT IX-2, 62/VII, 78). Ou encore : « Il est certain que tout ce qu'on conçoit distinctement est possible, car la puissance de Dieu s'étend au moins aussi loin que notre pensée » (Lettre à Mersenne, 15 septembre 1640, AT III, 181). Ce principe ne vaut que pour les conceptions claires et distinctes, à l'exclusion des perceptions confuses, ce qui semble exclure les perceptions de l'imagination. Descartes impute ainsi à un préjugé issu de l'imagination la croyance en la possibilité du vide. Ne percevant pas de connexion nécessaire entre un récipient et n'importe lequel de ses contenus, nous imaginons un espace vide entre les parois du récipient et concluons qu'il pourrait être vide de tout contenu (*Principes* II.17-18). L'imagination n'est, semble-t-il, pas un guide fiable de la possibilité.

Mais c'est précisément sur ce point que l'écart entre les deux formulations de l'argument devient significatif. Dans la première version, dans la lettre du 5 février, il est question d'imagination (*omnes facile imaginantur*), tandis que la seconde, celle de la lettre du 15 avril, repose sur une perception de l'entendement (*non potest intelligi*), par nature claire et distincte. La seconde version paraît corriger la première

10 L'expression est consacrée dans la métaphysique contemporaine où elle désigne un argument concluant du caractère concevable d'une situation, d'un état de choses, etc., à sa possibilité. Voir T. GENDLER et J. HAWTHORNE (ed.), *Conceivability and Possibility*.

afin de satisfaire aux exigences du principe de concevabilité. Toutefois, il ne s'agit pas d'une rétractation par rapport à la formulation initiale, comme si, d'une lettre à l'autre, Descartes rattachait l'opération de conception à deux facultés distinctes. Il y a au contraire une continuité entre les deux formulations, continuité qui s'explique par le fait que Descartes admet la possibilité d'une imagination distincte, justement dans le cas de l'étendue spatiale :

« En premier lieu, j'imagine distinctement cette quantité que les philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur, qui est en cette quantité, ou plutôt en la chose à qui on l'attribue » (AT VII, 63/IX-1).

L'imagination est ainsi complémentaire de l'entendement dans la connaissance de l'étendue : « le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination » (lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, AT III, 691). L'imagination est distincte lorsqu'elle porte sur son objet propre qui est l'étendue tridimensionnelle et ses propriétés géométriques. Il faut souligner que non seulement l'étendue est susceptible d'une imagination distincte, mais en outre tout ce qui est étendu est imaginable. Certes, l'analyse du morceau de cire fait apparaître que l'imagination ne permet pas de représenter les figures innombrables dont est capable ce morceau, cette perception supposant une perception de l'entendement (AT VII, 31/IX-1, 24). De même, la différence entre la perception du triangle et celle du chiliogone, que nous ne pouvons pas imaginer distinctement, permet d'établir dans la *Sixième Méditation* la différence entre l'imagination et la « pure intellection ou conception » : (AT IX-1, 57). La conception de certaines propriétés de l'étendue – les figures de la cire, un chiliogone – serait ainsi réservée au seul entendement, à l'exclusion de l'imagination. Cependant Descartes ne dit pas qu'un chiliogone est unimaginable, mais que nous ne pouvons l'imaginer distinctement, parce que son image ne se distingue pas de l'image ou de la figure d'un myriogone (AT VII, 73/IX-1, 57-58).

Ainsi, la distinction de l'entendement et de l'imagination à propos de la perception de l'étendue n'implique pas l'existence de deux processus cognitifs distincts, mais désigne plutôt deux aspects d'un unique processus, qui comporte une dimension purement intellectuelle à côté



de la dimension imagiste jamais absente<sup>11</sup>. L'entendement guide en effet l'imagination afin qu'elle considère dans l'image d'un corps son étendue et ses propriétés géométriques, plutôt que ses qualités sensibles. Pour revenir à l'argument de la lettre à More, l'imagination distincte est ainsi ce qui autorise le passage du concevable au possible<sup>12</sup>.

Néanmoins, l'argument de la lettre à More s'écarte de la formulation paradigmatique du principe de concevabilité, dans la mesure où il s'agit d'un argument d'inconcevabilité prétendant établir une impossibilité. Or une telle implication a un statut instable dans la pensée de Descartes, en raison de la doctrine de la création des vérités éternelles et de la toute-puissance divine dont elle dérive. Le cas similaire de l'impossibilité du vide éclaire la position subtile de Descartes sur ce point :

«[C]omme je sais que mon entendement est fini, et la puissance de Dieu infinie, je ne lui donne jamais de limite, mais je considère seulement ce que je peux percevoir ou non [...]. C'est pourquoi j'ose affirmer que Dieu peut faire tout ce que je perçois être possible,

- 11 Ce point est clairement souligné par L. NOLAN, «The Role of Imagination in Rationalist Epistemologies of Mathematics», p. 224-249, en part. p. 239. Voir aussi D. SEPPER, «Imagination», p. 396-400; J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, p. 68-71.
- 12 Cette conclusion semble s'opposer à ce que déclare Descartes dans le *Discours de la méthode* : «[N]ous pouvons bien *imaginer distinctement* une tête de lion entée sur le corps d'une chèvre, sans qu'il faille conclure, pour cela, qu'il y ait au monde une chimère : car la raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons ainsi soit véritable» (AT VI, 40, n.s.). Certes, si le caractère véritable d'un être équivaut à son existence possible, alors Descartes indiquerait que la chimère imaginée ne correspond pas à une possibilité. Toutefois, on remarquera premièrement qu'il y a deux usages de la notion de chimère dans les textes cartésiens, la chimère pouvant être synonyme d'un être contradictoire ou bien d'un être forgé par l'esprit mais pourvu d'une existence possible comme le souligne Beyssade (EB, p. 72, n.1). L'image composée d'une tête de lion, d'un corps de chèvre et d'une queue de serpent, en tant qu'elle représente un corps composite imaginaire, correspond à ce second usage. Deuxièmement, dans la citation du *Discours*, l'être véritable s'entend naturellement comme un être existant actuellement, par opposition à un être simplement possible mais dépourvu de fausseté intrinsèque ; cf. lettre à Clerselier, 23 avril 1649, AT V, 354 : «les chimères mêmes n'ont point en elles de fausseté».

mais, à l'inverse, je n'ose pas nier qu'il peut faire ce qui répugne à ma conception, et je dis seulement que cela implique contradiction »<sup>13</sup>.

L'inconcevable (« ce qui répugne à ma conception ») ne permet pas de fixer des limites à la puissance divine. Cependant, il n'en demeure pas moins vrai que ce qui est inconcevable implique contradiction (étant donné l'équivalence de l'impossible et du contradictoire) et, à ce titre, impossible (AT VII, 152/IX-1, 119). En appliquant cela à l'impénétrabilité, Descartes admet ainsi qu'on ne peut conclure de l'inconcevabilité de deux régions étendues co-localisées au fait que Dieu n'aurait pas pu créer deux corps co-localisés. Dieu en effet aurait pu instaurer des vérités éternelles différentes de celles qu'il a créées. Mais étant donné l'ordre de vérités éternelles instauré par Dieu, il est contradictoire et donc impossible que deux régions d'étendues soient co-localisées. L'implication de l'inconcevable à l'impossible n'est donc pas invalidée par la doctrine de la création des vérités éternelles, du fait de la dissociation du domaine des modalités de celui de la toute-puissance divine<sup>14</sup>.

Ainsi, l'argument des lettres à More est valide d'après les principes de Descartes. Est-il pour autant concluant? Plus exactement, l'inconcevabilité de deux étendues co-localisées est-elle absolue? Ce qu'écrit Descartes à Élisabeth semble l'infirmier :

« Mais, puisque Votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps. Et après avoir bien conçu cela, et l'avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé de considérer que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée, n'est pas la pensée même, et que l'extension de cette matière est

13 Lettre à More, 5 février 1649 (AT V, 272). Cf. lettre à Arnauld, 29 juillet 1648 (AT V, 224); lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 146: « nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance ».

14 La justification de cette interprétation dépasserait largement le cadre et les limites de cette étude. Pour une défense de cette interprétation, voir L. ALANEN, « Omnipotence, Modality, and Conceivability » p. 353-371.

d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième» (lettre à Élisabeth, 28 juin 1643, AT III, 694-695).

Afin de l'aider à concevoir l'union de l'âme et du corps, Descartes engage sa correspondante à concevoir l'âme comme étendue et à concevoir ainsi que l'étendue de l'âme et celle du corps coïncident. Descartes paraît donc admettre l'hypothèse de deux étendues co-localisées, ce qui suppose, précise-t-il, de distinguer deux sortes d'étendue: l'extension impénétrable des corps et l'extension de l'âme qui ne l'est pas.

Cependant Descartes ne dit rien de la nature exacte de cette extension de l'âme, sinon «qu'elle est d'autre nature» parce que contrairement au corps, l'âme n'est pas identifiée à l'étendue spatiale. Il ne précise pas non plus en vertu de quoi l'extension corporelle implique l'impénétrabilité. La correspondance avec More offre sur ces deux points un éclairage crucial. En réponse à More qui affirme l'étendue de Dieu et des substances immatérielles, Descartes soutient que l'esprit n'est pas étendu à la manière du corps, mais seulement *per analogiam*, à la manière dont un pouvoir est étendu à travers ce sur quoi il agit, comme la chaleur du feu est étendue à travers le fer chauffé à blanc (AT V, 270). Dans la lettre du 15 avril 1649, il précise sa pensée et distingue l'étendue de substance de l'étendue de puissance :

«Quant à moi, je n'entends pas en Dieu, dans les anges, et dans notre âme une étendue de substance, mais de puissance seulement ; à savoir telle qu'un ange peut montrer sa puissance dans une partie tantôt plus grande, tantôt plus petite de la substance corporelle. Car, s'il n'y avait aucun corps, je n'entendrais aussi nul espace auquel un ange ou Dieu seraient coextensifs» (AT V, 342)

Les corps sont étendus selon la première, tandis que les substances immatérielles ont une étendue de puissance, autrement dit, l'âme ne s'étend que *ratione potentiae* (AT V, 347). La signification exacte de cette distinction est une question disputée entre commentateurs. Pour certains, en attribuant aux esprits une étendue de puissance à l'exclusion de l'étendue de substance, Descartes rejette l'idée que l'esprit soit réellement localisé dans le corps autrement que par son action sur celui-ci. Mais on peut opposer une autre interprétation à cette lecture, selon laquelle les esprits d'une part sont localisés dans le corps sans s'étendre partie par partie dans les corps, mais tout entiers dans le tout et tout

entiers dans chaque partie, d'autre part ne sont pas essentiellement localisés, mais seulement dans la mesure où ils sont unis à un corps<sup>15</sup>. Il est difficile de trancher entre ces deux interprétations, respectivement «nullibiste» et «holenmérique» pour reprendre les néologismes de Henry More, la difficulté tenant d'une part à la brièveté des indications de Descartes, d'autre part au contexte scolastique dans lequel s'inscrit la discussion entre More et Descartes et qui la surdétermine<sup>16</sup>. Toutefois il n'est pas nécessaire de trancher dans ce débat ici car il suffit de relever que l'étendue de puissance ne se fait pas *per modum rei extensæ* (AT V, 403), c'est-à-dire exclut l'ensemble des propriétés de l'*ens extensum*, que Descartes énumère dans sa lettre à More du 5 février 1649 :

« [P]ar un être étendu chacun conçoit communément quelque chose d'imaginable (qu'il s'agisse d'un être de raison ou d'un être réel, je laisse cela en suspens ici), et on peut distinguer par l'imagination dans cet être diverses parties de grandeur et figure déterminées, dont l'une n'est point l'autre, et on peut aussi transporter par l'imagination l'une dans le lieu des autres, mais on ne peut en imaginer deux à la fois en un seul et même lieu » (AT V, 270).

Tout *ens extensum* est (i) imaginable ; (ii) divisible en parties déterminées ; (iii) ces parties sont mobiles ; (iv) ces parties ne peuvent être co-localisées, autrement dit sont impénétrables. Les substances immatérielles ne

15 La puissance est un mode de la chose sur laquelle l'âme agit. Pour cette raison, si aucun corps n'existe, l'âme ne peut avoir cette étendue de puissance (AT V, 343). Que seule la puissance de l'âme est étendue n'implique pas en revanche l'absence de localisation de l'âme.

16 Nullibisme et holenmérisme sont introduits et définis par More dans l'*Enchiridion Metaphysicum*, chap. XXVII, § 1, in *Opera omnia*, II-1, p. 307. L'interprétation holenmérique est désormais dominante. Elle est notamment défendue par M. ROZEMOND, «Descartes, Mind-Body Union, and Holenmerism», p. 343-367 ; R. PASNAU, *Metaphysical Themes*, p. 356-358 ; T. SCHMALTZ, *Descartes on Causation*, p. 169-171 ; J.-P. ANFRAY, «L'étendue spatiale et temporelle des esprits. Descartes et le holenmérisme», p. 23-46. L'interprétation nullibiste est défendue entre autres par L. GAUDEMARD, «L'omniprésence de Dieu. Descartes face à More», p. 32-51 ; E. SŁOWIK, «Cartesian Holenmerism and Its Discontents: Or, on the "Dislocated" Relationship of Descartes's God to the Material World», p. 235-254. Enfin certains interprètes soutiennent que Descartes n'a pas une position bien définie sur la question. C'est le cas de J. REID, «The Spatial Presence of Spirits among Cartesians», p. 91-118.

satisfont au contraire aucune de ces propriétés. Ainsi, la concevabilité de l'extension de l'âme présentée dans la lettre à Élisabeth est effectivement d'une autre nature que l'étendue corporelle, c'est-à-dire qu'elle ne possède pas les caractéristiques qui feraient d'elle un contre-exemple à l'inconcevabilité de deux étendues véritables co-localisées. Inversement le contenu des idées d'espace et de corps est identique, ce qui conduit Descartes à soutenir que toute étendue imaginable est une étendue corporelle et par conséquent impénétrable<sup>17</sup>.

## II. Étendue et impénétrabilité: une tension et sa résolution

Avant d'examiner la raison pour laquelle selon Descartes toute étendue imaginable implique l'impénétrabilité de ses parties, il convient d'élucider le rapport entre l'étendue et ses propriétés intrinsèques, et en particulier la divisibilité et l'impénétrabilité. Deux positions différentes transparaissent dans les lettres à More. D'un côté Descartes maintient sa définition du corps par la seule étendue au motif que seule l'étendue donne l'essence des corps, tandis que l'impénétrabilité est seulement un *proprium quarto modo*, à la manière de la capacité de rire dans l'homme. Dans la tradition scolastique, un propre est un accident qui appartient à tous les membres d'une espèce et seulement à eux, sans pour autant entrer dans son essence. Descartes amende cependant la conception scolastique usuelle de ce *proprium* car il soutient que l'impénétrabilité implique «une relation aux parties et présuppose le concept de division ou de terme», tandis qu'il affirme pouvoir «concevoir un corps continu d'une grandeur indéterminée, ou indéfini, dans lequel on ne considère rien en dehors de l'étendue» (AT V, 269). De ce fait, il semble que nous puissions concevoir l'étendue sans l'impénétrabilité. Dans la lettre suivante, Descartes affirme même :

« Bien que dans l'étendue nous comprenions facilement le rapport des parties entre elles, il me paraît cependant que je perçois très bien (*optime percipere*) l'étendue, quoique je ne pense absolument pas au rapport des parties entre elles » (AT V, 341).

17 *Princ.* II. 11 (AT IX-2, 68-69) : « la même étendue qui constitue la nature du corps, constitue aussi la nature de l'espace » ; lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 (AT IV, 329) : « nous avons la même idée de la matière que de l'espace ».

Cependant, la conclusion de l'argument de la lettre à More du 15 avril 1649 est que « l'impénétrabilité appartient à l'essence de l'étendue » (ATV, 342). Et comme nous l'avons vu, l'analyse du concept d'*ens extensum* fait intervenir la divisibilité en parties ainsi que l'impénétrabilité<sup>18</sup>. L'écart entre ces formulations soulève un problème ontologique – la divisibilité et l'impénétrabilité font-elles partie de l'essence de la *res extensa* ou bien s'agit-il de propriétés dérivées? – ainsi qu'un problème épistémique – une étendue à laquelle ne s'applique pas l'impénétrabilité est-elle concevable?

Une première manière de poser la différence insiste sur la différence entre la *res extensa* prise comme un tout indivisé et une fois qu'elle a été divisée en parties par l'introduction du mouvement, conformément à ce qu'indique Descartes dans les *Principes*:

« Car, encore que nous puissions feindre, de la pensée, des divisions en cette matière, néanmoins il est constant que notre pensée n'a pas le pouvoir d'y rien changer, et que toute la diversité des formes qui s'y rencontrent dépend du mouvement local » (*Princ.* II. 23, AT IX-2, 75).

L'impénétrabilité s'appliquerait alors à la matière mise en mouvement seulement, mais pas à l'étendue actuellement indivisée<sup>19</sup>. Mais on pourra objecter que cette étendue n'est un vrai corps que parce qu'elle est divisible et impénétrable avant que ses parties ne soient séparées par le mouvement (*cf.* AT V, 403). En outre, Descartes exclut que l'extension soit un attribut de Dieu parce que l'étendue inclut la divisibilité incompatible avec la perfection divine (*Princ.* I. 23).

Une autre approche consiste à souligner le fait que, dans la caractérisation de l'*ens extensum*, le caractère imaginable de l'étendue figure en tête des caractéristiques, avant la divisibilité, la mobilité et l'impénétrabilité. Gueroult en déduit une interprétation quasi-spinoziste, dans laquelle ces dernières propriétés découlent du fait qu'il s'agit d'une étendue imaginable. L'étendue serait divisible et impénétrable en tant

18 Voir AT V, 270; 403. L'originalité de la compréhension cartésienne de la notion de *proprium* et la tension avec l'affirmation selon laquelle l'impénétrabilité appartient à l'essence de l'étendue sont relevées par T. SCHMALTZ, *The Metaphysics of the Material World*, p. 124-125.

19 Cette lecture est défendue par D. GARBER *Descartes's Metaphysical Physics*, p. 148; D. DES CHENE, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, p. 380.

que perçue par l'imagination et uniquement de ce point de vue, tandis que l'entendement percevrait une étendue pure, non fragmentée en parties: «L'impénétrabilité n'est ainsi qu'une implication logique de la division imaginative. Cette division ne définissant pas la nature de l'étendue, l'impénétrabilité qui en résulte ne la définit pas non plus, et, pas plus que la divisibilité, ne saurait en constituer 'l'essence', ou, si l'on veut, la différence spécifique»<sup>20</sup>. Les parties divisibles ne désignent que des possibilités pour la substance étendue.

L'interprétation de Gueroult n'est pas correcte pour au moins deux raisons. En premier lieu, Descartes n'admet pas qu'on puisse concevoir une extension sans divisibilité. Il conteste ainsi dans une lettre à Mersenne «qu'on puisse concevoir des dimensions sans composition de parties, c'est-à-dire sans que ce qui a des dimensions soit divisible» (lettre à Mersenne, 28 octobre 1640, AT III, 215). Ensuite, il affirme qu'il n'y a qu'une distinction de raison entre l'étendue et sa divisibilité en parties<sup>21</sup>. La distinction de raison implique que l'on ne peut concevoir l'étendue sans sa divisibilité que de façon confuse.

Ces passages contredisent à première vue l'affirmation de la lettre à More selon laquelle il est possible de percevoir l'étendue sans penser au rapport entre ses parties. Mais la contradiction cesse si l'on comprend une telle perception comme une abstraction de l'étendue, qui n'exclut pas la divisibilité. L'abstraction repose en effet sur un processus

20 M. GUEROUT, *Spinoza. T.1 Dieu*, p. 545-546. La divisibilité et l'impénétrabilité ne sont ni modalement distinctes, ni simplement distinctes en raison, mais avec un statut intermédiaire, celui du *proprium quarto modo*. Pour autant, Gueroult distingue les positions de Descartes et Spinoza. Pour Descartes, la substance étendue est indivisée, mais réellement divisible, et non comme le pense Spinoza, seulement ses effets ou modes (*Éthique* I, prop.15, scolie, II, 59; Lettre XII, éd. Gebhardt IV, 56). Surtout, l'imagination n'offre pas une conception illusoire, car elle est requise pour éviter l'assimilation par l'entendement de l'étendue réelle (pleine et indivisée) à l'espace abstrait (vide). Voir M. GUEROUT, *Spinoza*, p. 549-550.

21 *Princ.* I, 62, AT IX-2, 53: «[E]t généralement tous les attributs qui font que nous avons des pensées diverses d'une même chose, tels que sont, par exemple, l'étendue du corps et sa propriété d'être divisé en plusieurs parties, ne diffèrent du corps qui nous sert d'objet, et réciproquement l'un de l'autre, qu'à cause que nous pensons quelquefois confusément à l'un sans penser à l'autre».

d'attention sélective à une idée, considérée séparément d'autres idées. On peut ainsi considérer la figure d'un corps sans considérer son mouvement. L'exclusion en revanche suppose que l'on considère deux idées et qu'on nie l'une de l'autre, c'est ainsi que l'on peut percevoir l'idée de la pensée en excluant d'elle toutes les idées se rapportant à la *res extensa*<sup>22</sup>. L'*Optime percipere* de la lettre à More désigne ainsi la possibilité de pouvoir considérer abstraitement l'idée de l'étendue sans considérer l'idée de sa divisibilité en parties. Une étendue indivisée est concevable, c'est le cas si l'on conçoit la *res extensa* sans le mouvement. Mais cela n'implique pas que l'étendue puisse être conçue en niant absolument toute divisibilité. Ainsi la primauté de l'étendue sur la divisibilité et l'impénétrabilité traduit un écart entre le contenu de nos concepts et la structure ontologique: bien que l'étendue soit plus fondamentale sur le plan épistémique, sur le plan ontologique en revanche, elle est nécessairement liée à la divisibilité et à l'impénétrabilité.

La seconde erreur de Gueroult consiste à associer la divisibilité imaginative de l'étendue à une simple possibilité de division. Certes Descartes admet effectivement que le mouvement est cause de la division de la *res extensa* en parties actuellement distinctes (*Princ.* II. 23). Cela ne signifie pas pour autant que les parties divisées en imagination ne soient pas actuelles. L'interprétation de Gueroult contraint à attribuer à Descartes une « doctrine des parties potentielles », selon l'expression de Thomas Holden, d'après laquelle les parties dans lesquelles un corps est divisible ne sont pas des entités actuelles, pleinement existantes, avant l'acte de division. Dans le cas d'une division produite seulement dans la pensée, cette doctrine implique que ces parties n'existent que comme des objets eux-mêmes virtuels. Seul le tout possède une actualité propre<sup>23</sup>.

22 Lettre à Mesland, AT IV, 120; lettre à Gibieuf, janvier 1642, AT III, 472; lettre à Clerselier sur les *Instances* de Gassendi, AT IX-2, 215-216. Sur l'abstraction et l'exclusion et l'écart avec la théorie des distinctions, voir MURDOCH 1993 et 2016.

23 Pour cette caractérisation de la doctrine des parties potentielles, voir T. HOLDEN, *The Architecture of Matter*, p. 18-19 et p. 91-103. Cette doctrine est acceptée par Aristote, Averroès, Thomas d'Aquin et plusieurs autres scolastiques. Sa portée exacte est sujette à équivoque. Selon Pasnau, elle ne signifie pas que les parties intégrales d'un tout possèdent une existence obscure, mais doit plutôt s'entendre comme la thèse selon laquelle un tout continu est un *simple extended stuff* susceptible d'être divisé (R. PASNAU, *Metaphysical Themes*, p. 616-617).



Elle s'oppose à la théorie des parties actuelles, selon laquelle les parties dans lesquelles un tout est divisible possèdent une existence actuelle propre, antérieure à la division du tout. Or Descartes au contraire admet comme allant de soi l'actualité des parties d'une étendue divisible :

« De ce que nous avons maintenant l'idée, par exemple, d'une substance étendue ou corporelle (*ideam substantiæ extensæ sive corporeæ*), [...] nous pouvons conclure qu'elle peut être; et qu'en cas qu'elle existe (*si existat*), quelque partie que nous puissions déterminer de la pensée, doit être distincte réellement de ses autres parties » (*unamquamque ejus partem, a nobis cogitatione definitam, realiter ab aliis ejusdem substantiæ partibus esse distinctam*; *Princ. I*, 60, AT VIII-1, 28/IX-2, 51).

La distinction réelle des parties de l'étendue implique leur existence effective et leur division actuelle. Mais elles ne sont pas séparées actuellement des autres parties avec lesquelles elles composent un tout. En outre, l'existence possible de cette substance étendue présuppose la distinction de parties réelles<sup>24</sup>. Toute étendue réelle possède ainsi une structure *partes extra partes*, c'est-à-dire une complexité méréologique. Celle-ci ne résulte pas d'un acte de division ou de séparation, mais au contraire le précède et le rend possible<sup>25</sup>.

Pour comprendre la teneur de la position de Descartes, il convient de coupler cet actualisme méréologique, explicitement assumé, à une

24 Cela signifie que la divisibilité en parties réellement distinctes échoit à l'étendue en tant qu'essence possédant une existence possible hors de l'entendement, et non simplement en tant que l'étendue existe objectivement dans l'entendement. Pour cette distinction entre deux aspects de l'essence, voir AT IV, 349-350.

25 L'adhésion à la thèse actualiste transparaît également dans la réfutation des atomes. Dans la version des *Principes*, Descartes avance un argument métaphysique qui repose sur l'incompatibilité d'atomes, compris comme des corps métaphysiquement indivisibles, avec la divisibilité essentielle de toute étendue. Dans la lettre à Gibieuf de janvier 1642, il complète l'argument en insistant sur le fait que n'importe quelle partie d'une étendue donnée est une substance (AT VII, 472). En tant que substances, ces parties, divisibles à leur tour à l'infini, sont plus que de simples objets virtuels. L'actualisme s'associe naturellement à ce que Schmalz appelle une « méréologie de bas en haut » (*bottom-up mereology*) et à une interprétation pluraliste de la substance corporelle. Voir T. SCHMALZ, *The Metaphysics of the Material World*, p. 169-171.

distinction entre deux sortes de parties, physiques et métaphysiques. Les parties physiques résultent de la division de la *res extensa* par le mouvement (*Princ.* II. 23). Mais, antérieurement à cette division causée par le mouvement, la *res extensa* possède des parties métaphysiques dont elle est intrinsèquement composée. Ces parties métaphysiques sont révélées et non engendrées par le découpage opéré par l'imagination. Bien que non explicite, cette dernière distinction permet de rendre raison de l'écart entre les formulations de Descartes<sup>26</sup>. En effet, lorsqu'il soutient qu'il peut percevoir l'étendue sans penser au rapport des parties, on peut comprendre qu'il désigne les parties physiques. Lorsqu'il affirme au contraire que la divisibilité en parties appartient à l'essence de l'étendue, cette affirmation se rapporte aux parties métaphysiques.

Corrélativement à cette distinction entre deux types de parties, il convient de distinguer deux formes d'impénétrabilité. Selon la première forme, l'impénétrabilité appartient aux parties actuelles et elle correspond alors à la résistance des corps à la pénétration par d'autres corps. En tant que résistance, il s'agit d'une force, autrement dit d'une propriété dispositionnelle. Néanmoins l'absence de mouvement n'implique pas l'absence d'impénétrabilité. Au contraire les parties métaphysiques possèdent une impénétrabilité métaphysique pour ainsi dire qui correspond à l'impossibilité d'une co-localisation, c'est-à-dire l'impossibilité pour deux parties quelconques d'étendue de se chevaucher, partiellement ou en totalité. Ni dans ses écrits publiés, ni dans sa correspondance avec More, Descartes n'explicite une telle distinction entre deux types d'impénétrabilité. Elle se déduit cependant de la distinction entre les deux types de parties et permet, comme elle, de rendre raison de l'écart entre les passages dans lesquels l'impénétrabilité est considérée comme un *proprium quarto modo* et ceux dans lesquels Descartes affirme qu'elle appartient à l'essence de l'étendue. Le premier cas concerne l'impénétrabilité physique qui est en effet une propriété nécessaire de la matière *après* qu'elle a été actuellement divisée par le mouvement. Pour cette raison, elle n'est pas fondamentale, puisque la matière laissée à elle-même est dépourvue de mouvement (AT V, 404).

26 Je suggère cette distinction entre deux sortes de parties dans un commentaire à paraître de la correspondance Descartes-More. Tad Schmaltz la formule de manière plus systématique et je reprends ici son analyse. Voir *The Metaphysics of the Material World*, p. 124-125.

L'impénétrabilité métaphysique appartient en revanche à l'essence de l'étendue en tant que simplement divisible, c'est-à-dire en tant que composée d'une infinité de parties actuelles, mais non séparées.

### III. Conception imagiste de l'imagination et impénétrabilité

Bien qu'il y ait de bonnes raisons de ne pas souscrire à l'interprétation de Gueroult, celui-ci attire à juste titre l'attention sur le rôle de l'imagination dans la déduction de l'impénétrabilité. La lecture que je voudrais défendre ici s'accorde sur ce point avec celle de Gueroult. Il ne s'agit pas toutefois de réduire la divisibilité et l'impénétrabilité au rang de propriétés imaginatives, mais de montrer que l'argument avancé dans la lettre à More a pu sembler convaincant aux yeux de Descartes parce que l'étendue est conçue par l'imagination, et plus particulièrement en raison des conditions spécifiques de la représentation imaginative. Pour le dire autrement, l'étendue représentée en imagination est une *extensio corporea* pourvue des propriétés de divisibilité et d'impénétrabilité, parce qu'il n'y a pas d'imagination sans images et que l'activité imaginative s'exerce elle-même sur un corps véritable, étendu et figuré, et donc impénétrable<sup>27</sup>.

L'exemple du triangle et du chiliogone indique clairement que la conception cartésienne de l'imagination est une conception imagiste, caractérisée par la dualité de l'imagination qui requiert à la fois un processus cognitif, caractérisé comme un *modus cogitandi*<sup>28</sup>, et un substrat corporel. Considérée sous son aspect corporel, *fantasia* ou «fantaisie», l'imagination est d'après les *Regule* «une véritable partie du corps» qui possède «une grandeur suffisante pour que ses diverses régions puissent se couvrir de plusieurs figures distinctes les unes des autres» (AT X, 414, OP I, 139). Elle est encore «un corps véritable et réel, étendu et figuré» (AT X, 441, OP I, 170). Dans *L'Homme*, l'imagination est identifiée

27 Mon hypothèse interprétative prolonge en quelque sorte l'affirmation de Beyssade selon laquelle «le *conceptus* imaginatif fournit identiquement la propriété spatiale de la tridimensionnalité et le sujet de l'extension, l'*extensum*. Jamais l'imagination ne donne l'extension sans donner en même temps son sujet.» (*Descartes au fil de l'ordre*, p. 97). Cela vaut dans l'ordre de la représentation parce que l'activité imaginative opère sur un substrat corporel.

28 Sur l'imagination comme mode de la pensée: *Méd.* II, AT IX-1, 22/ AT VII, 28; 73; 78; *PPI*. 65, AT VIII-1, 32.

aux figures tracées à la surface de la glande pinéale qui est le siège de l'imagination (AT XI, 176-177).

L'originalité de la conception cartésienne de l'imagination consiste en ce que ce substrat matériel n'est pas simplement l'un des sens internes de la tradition scolastique, c'est-à-dire la faculté même d'imaginer, faculté corporelle et localisée dans le cerveau. L'imagination et ses figures sont en effet le support sur lequel s'exerce l'activité imaginative<sup>29</sup>. L'imagination, comprise comme imagination productrice en général et comme imagination distincte de l'étendue en particulier, n'est pas simplement un pouvoir de conception de l'esprit à partir d'idées sensibles, mais suppose la capacité de l'esprit à former une image de ce qu'il imagine dans la fantaisie, c'est-à-dire sur la surface de la glande pinéale. Ceci implique un processus de construction mentale. Ainsi lorsque l'esprit imagine un triangle, il trace littéralement une figure à la surface de la glande pinéale, construisant l'image mentale d'un triangle qui est comme présente à son esprit<sup>30</sup>. D'après l'*Entretien avec Burman*, c'est la raison pour laquelle l'esprit ne peut imaginer distinctement des polygones au-delà d'un nombre limité de côtés :

« En effet, puisque l'esprit n'a pas de peine à former trois lignes dans le cerveau et à les dessiner, il n'a pas de peine à les considérer et inspecter, et ainsi à imaginer triangle, pentagone, etc. Mais puisqu'il ne peut pas aussi bien tracer et former dans le cerveau mille petites lignes, sinon seulement de façon confuse, il en résulte aussi qu'il n'imagine pas un chiliogone distinctement, mais seulement confusément, et ce processus est tel que nous avons la plus grande peine à imaginer même un polygone de sept ou huit côtés » (AT V, 163, EB 84).

29 David Rabouin voit en Proclus une source possible de cette dualité de l'imagination et de ce rôle du support matériel pour l'exercice même de l'imagination. Comme il le souligne justement, « l'imagination n'est pas une "partie de l'étendue" simplement au sens où elle correspondrait à une faculté "localisable", mais également au sens où elle agit comme un support spatial (un *subjectum*) où peuvent être "montrés" (*exhibeantur*) les rapports réglant les différences entre les objets » (*Mathesis universalis. L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, p. 307).

30 *Méd.* VI, AT VII, 72/IX-1, 57: « Je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit (*tantum præsentes acie mentis intueor*) ».

La formation de ces images mentales et leur présence à l'esprit qui *se convertat ad corpus* (AT VII, 73) explique et fonde la différence d'abord phénoménologique entre l'intellection et l'activité imaginative selon laquelle cette dernière exige un effort particulier (*peculiari quadam animi contentione*, AT VII, 72-73), dont l'intensité et les limites varient selon les sujets : « l'auteur, qui est assez doué quant à l'imagination, et a longtemps cultivé ce talent, peut les imaginer assez distinctement ; d'autres ne le peuvent pas aussi bien » (AT V, 163, EB 84). L'activité imaginative ne peut se produire que si l'esprit opère ainsi sur ces « images dépeintes en la fantaisie » que sont les figures bidimensionnelles tracées sur la surface de la glande pinéale. La conception cartésienne est essentiellement imagiste en ce que la spécification du contenu imaginé dépend de la présence et des caractéristiques de ces images.

La règle XIV tire les conséquences épistémiques de cette caractérisation de l'imagination à l'occasion de l'analyse des conditions de vérité de l'énoncé « l'étendue n'est pas le corps ». Cet énoncé est problématique étant donné l'identité, du point de vue de l'imagination, du corps et de son étendue : « nous ne formons pourtant pas en notre imagination deux idées distinctes, l'une du corps, l'autre de l'étendue, mais une seulement, celle d'un corps étendu » (AT X, 444, OP I, 173). C'est pourquoi, l'énoncé « l'étendue n'est pas le corps » apparaît comme une contradiction pour l'imagination :

« C'est là que la plupart des gens trouvent une occasion de se tromper : ne remarquant point que prise en ce sens, l'étendue ne peut être comprise par l'imagination, ils se la représentent par une véritable idée <corporelle> ; et comme une pareille idée enveloppe nécessairement la représentation d'un corps, ils ne peuvent dire que l'étendue ainsi conçue n'est pas le corps sans se trouver imprudemment engagés dans cette contradiction, que *la même chose serait simultanément corps et non corps* ». (AT X, 444-445, OP I, 174)

L'énoncé « l'étendue n'est pas le corps » ne peut être vrai qu'en supposant une abstraction de l'entendement : « toutes ces propositions et celles qui leur ressemblent, doivent, pour être vraies, être complètement soustraites à l'imagination » (AT X, 445, OP I, 175). Mais il ne faut pas confondre cette abstraction avec une exclusion. En effet, la représentation abstraite de l'étendue par l'entendement présuppose l'existence dans l'esprit d'une image car « il faut bien que l'imagination forge une véritable idée <corporelle> de la chose, afin que l'entendement puisse en même temps

se tourner au besoin vers les autres conditions de cette chose» (*ibid.*). Le processus d'abstraction – par lequel on conçoit à partir de cette étendue corporelle la conception d'une étendue pure, d'une surface, d'une ligne ou d'un point – est légitime à condition de ne pas exclure de ces différents concepts celui d'un corps étendu représenté par une image.

Descartes identifie ainsi un risque cognitif inhérent à l'abstraction qui est la croyance qu'à cette conception abstraite correspond un objet imaginaire propre, par exemple une ligne dépourvue de toute largeur :

« Quel est le géomètre qui n'altère l'évidence de son objet par des principes contradictoires, en jugeant que les lignes sont dépourvues de largeur et les surfaces de profondeur, tout en les composant ensuite les unes à partie des autres, sans remarquer que la ligne, dont il conçoit que le mouvement engendre une surface, est un corps véritable, alors que celle qui est dépourvue de largeur n'est qu'un mode du corps? » (AT X, 446, OP I, 176-177)

L'erreur consiste à croire en l'existence d'une image correspondant à chaque abstraction, par exemple au concept abstrait de ligne comme un objet propre. On conçoit bien des surfaces, lignes et points, mais en réalité ce que l'on imagine c'est uniquement un *verum corpus*, c'est-à-dire une étendue tridimensionnelle, divisible, mobile et impénétrable. Lorsqu'on imagine par exemple un triangle, l'esprit imagine une surface colorée se détachant sur un fond contrasté. Cette imagination requiert la formation d'une figure bidimensionnelle à la surface de la glande pinéale. Cette figure est la modification d'un corps, à savoir de la glande pinéale, en même temps qu'elle est la représentation d'un corps tridimensionnel. Le point décisif est que les conditions de la représentation imaginative déterminent la nature de l'objet imaginé et ainsi ces images héritent des propriétés fondamentales de toute étendue corporelle, en particulier la divisibilité et l'impénétrabilité.

Il peut s'avérer hasardeux de recourir aux thèses des *Regulae* pour éclairer des points de doctrine débattus ultérieurement. Néanmoins, dans le cas présent, la conception cartésienne de l'imagination semble présenter suffisamment de continuité pour justifier un tel usage<sup>31</sup>.

31 Il y a cependant une évolution notable de Descartes qui refuse ultérieurement l'idée que les images peintes en la fantaisie soient intrinsèquement représentatives, l'intentionnalité appartenant désormais exclusivement aux

Ainsi, la conception imagiste forte défendue par Descartes implique qu'imaginer quelque chose se distingue de la simple supposition et implique des conditions beaucoup plus strictes pour qu'un acte cognitif soit tenu pour un acte d'imagination. Sa conception implique en outre que ce que nous imaginons non seulement possède les propriétés de l'image en tant que figure bidimensionnelle, mais également les propriétés qui lui appartiennent en tant que modification de la surface d'un corps, c'est-à-dire comme mode d'un corps. Ces deux conséquences de la conception cartésienne de l'imagination permettent d'expliquer pourquoi, du point de vue de Descartes, l'argument des lettres à More peut être tenu pour valide et concluant.

Considérons d'abord le deuxième point, à savoir que l'objet imaginé doit posséder les propriétés d'un *ens extensum*. Si l'on admet la conception cartésienne de l'imagination, alors il est indéniable que toute étendue imaginée doit nécessairement avoir les propriétés d'un véritable corps et donc être impénétrable. L'argument est peut-être concluant du point de vue cartésien, mais il repose sur une conception pour le moins idiosyncrasique de l'imagination.

Considérons maintenant le premier point. Dans l'argument de la lettre à More, afin de réussir à imaginer deux portions d'étendue qui s'interpénètrent, il faudrait former dans un premier temps deux images cérébrales distinctes et distantes spatialement, puis imaginer qu'elles s'approchent. À un certain moment, dans la supposition de la pénétration mutuelle, il n'y a plus qu'une unique image, ce qui suppose l'annihilation de l'une d'elles<sup>32</sup>. Pour reprendre un exemple de Bernard Williams, on peut par exemple imaginer deux polyèdres *A* et *B* partageant une base commune dont on tronquerait progressivement les parties qui ne se chevauchent pas<sup>33</sup>. La distinction partielle des images de *A* et *B* permet initialement de discerner *A* et *B*, mais à l'issue du processus, il ne reste plus qu'une unique image, puisque seules les parties communes de *A* et *B* subsistent. Il est encore possible de distinguer abstraitement un objet *A'* partie de *A* d'un autre objet *B'* partie de *B*. Cependant, parce que (1) il

images en tant que *modi cogitandi* distinctes de ces images cérébrales; cf. *Sec. Rép.*, AT VII, 160-161; *À Mersenne*, juillet 1641, AT III, 392-393.

32 En faisant l'hypothèse que la superposition de deux images sur la surface de la glande pinéale produit leur confusion.

33 B. WILLIAMS, *Descartes and the Project of Pure Enquiry*, p. 215.

n'y a qu'une unique image et (2) les différentes parties d'étendue sont identifiées imaginativement par leur séparation ou non-chevauchement, pour cette raison on ne peut pas imaginer simultanément *A'* et *B'* comme deux objets distincts. On peut certes le supposer, mais non l'imaginer. La conception imagiste forte est décisive dans la mesure où elle exclut la possibilité de considérer qu'une unique image puisse être l'imagination de deux polyèdres.

## Conclusion

Ainsi en déplaçant l'argument des lettres à More du côté de ses conditions de possibilité épistémiques et du rôle de l'imagination, l'interprétation développée ici permet de rendre compte de la raison pour laquelle Descartes pouvait juger l'argument concluant de son point de vue, sans commettre une pétition de principe manifeste, ni importer un élément nomologique – la conservation de la quantité d'extension – extérieure à la considération de l'étendue pure qui seule est explicitement assumée par Descartes.

Dans sa lettre du 23 juillet 1649, More retourne l'argument d'inconcevabilité :

« [L]'étendue avec la substance se replie dans le reste d'étendue et de substance et <cette étendue> n'est pas davantage perdue que la partie de la substance qui se retire dans l'autre, et ainsi cesse l'impénétrabilité. Cela, j'affirme le concevoir clairement et distinctement en mon esprit » (AT V, 378).

Ainsi pour More, il est parfaitement concevable que deux étendues soient co-localisées. Si c'est concevable (autrement dit si (1) est fausse), alors il est possible que deux portions d'étendue soient co-localisées et c'est même *de facto* le cas de l'étendue corporelle et de l'étendue spirituelle. Descartes n'a pas répliqué sur ce point, mais on peut conjecturer qu'il aurait répondu à More que celui-ci n'a pas une image distincte de cette co-localisation et raisonne tout au plus sur une simple supposition. C'est de la même façon qu'il aurait répondu à la suggestion de Leibniz selon laquelle nous pourrions « forger un monde imaginaire » dans lequel les corps seraient pénétrables. Une telle fiction imaginative ne doit pas être confondue avec une imagination distincte, qui seule permet d'établir ce qui est effectivement possible ou impossible.



Je voudrais conclure sur ce point en comparant cet usage de l'imagination chez Descartes au recours aux arguments *secundum imaginationem* par les philosophes médiévaux. C'est un fait bien connu que ce recours à l'imagination permettait d'élargir l'horizon au-delà de l'ordre naturel des causes et de la puissance ordonnée de Dieu. L'un des exemples les plus connus est l'hypothèse d'un déplacement rectiligne du monde qui semble impliquer un espace vide. Un tel usage n'était pas même limité par la puissance absolue de Dieu, puisque certaines expériences de pensée reposaient sur des cas imaginables bien qu'absolument impossibles. C'est le cas de l'expérience de pensée d'un cône en contact avec une surface plane. Celle-ci est imaginable y compris selon les adversaires de l'existence des indivisibles<sup>34</sup>. Par contraste, l'imagination cartésienne impose des contraintes beaucoup plus strictes sur ce que l'on peut concevoir. L'interprétation que j'ai proposée de l'argument d'inconcevabilité des lettres à More oblige à présupposer une conception substantielle de l'imagination et à ce titre elle implique que l'argument a peu de chances d'être convaincant d'un point de vue autre que celui de Descartes. Sous la forme de la théorie selon laquelle l'objet de l'imagination est un *verum corpus*, par nature impénétrable, on peut dire que cette interprétation ne fait que reculer d'un niveau la pétition de principe. Car il ne va nullement de soi que l'objet imaginé doive partager les propriétés physiques du corps sur lequel se forme l'image « dépeinte en la fantaisie ». Sous la forme de l'exigence d'une théorie imagiste forte, l'argument a plus de chance de convaincre, dans la mesure du moins où l'on accepte une telle conception de l'imagination<sup>35</sup>.

34 Sur le rôle de l'imagination dans les expériences de pensée médiévales, voir P. KING, « Mediaeval Thought Experiments: The Metamethodology of Mediaeval Science », p. 43-64. Sur le rôle de l'imagination dans les débats sur l'atomisme, voir C. GRELLARD, « Thought Experiments in Late Medieval Debates on Atomism » p. 65-79.

35 Je remercie Denis Kambouchner et Tad Schmaltz pour leurs remarques sur cet article.

## *Bibliographie*

NB: Les références des éditions principales des œuvres de Descartes et les abréviations figurent dans la bibliographie liminaire du volume.

- ALANEN Lilli, «Omnipotence, Modality, and Conceivability», in: BROUGHTON Janet et CARRIERO John (ed.), *A Companion to Descartes*, Oxford: Wiley-Blackwell, p. 353-371.
- ANFRAY Jean-Pascal, «Partes extra partes. Étendue et impénétrabilité dans la correspondance entre Descartes et More», *Les Études philosophiques*, n° 1, 2014, p. 37-59.
- ANFRAY Jean-Pascal, «L'étendue spatiale et temporelle des esprits. Descartes et le holo-mérisme», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 139: 1, 2014, p. 23-46.
- BENNETT Jonathan, *Learning from Six Philosophers*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- BEYSSADE Jean-Michel, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris: PUF, 2001.
- DESCARTES René, *L'Entretien avec Burman*, éd. et trad. Jean-Marie Beyssade, Paris: Puf, 1981 (=EB).
- DES CHENE Dennis, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca, Londres: Cornell University Press, 2000.
- GARBER Daniel, *Descartes's Metaphysical Physics*, Chicago: Chicago University Press, 1992.
- GAUDEMARD Lynda, «L'omniprésence de Dieu. Descartes face à More», *Journal of Early Modern Studies*, vol. 3, n° 2, 2014, p. 32-51.
- GENDLER Tamar Szábo, «Thought Experiments Rethought—and Reconceived», *Philosophy of Science*, vol. 71, n° 5, 2004, p. 1152-1163.
- GENDLER Tamar Szábo et HAWTHORNE John (ed.), *Conceivability and Possibility*, Oxford: Clarendon, 2002.
- GREGORY Dominic, «Imagination and Mental Imagery», in: KIND Amy (ed.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Imagination*, Londres: Routledge, 2016, p. 97-110.
- GRELLARD Christophe, «Thought Experiments in Late Medieval Debates on Atomism», in: IERODIAKONOU Katerina et ROUX Sophie (ed.), *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, Leyde: Brill, 2012, p. 65-79.
- GUEROULT Martial, *Spinoza. T. 1 Dieu*, Paris: Aubier, 1968.
- HOLDEN Thomas, *The Architecture of Matter*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

- KING Peter, « Mediaeval Thought Experiments: The Metamethodology of Mediaeval Science », in: HOROWITZ Tamara et MASSEY Gerald (ed.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Maryland: Rowman & Littlefield, 1991, p. 43-64.
- LAPORTE Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris: PUF, 1948.
- LEIBNIZ Gottfried W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin: Akademie Ausgabe, 1962.
- MORE Henry, *Opera omnia*, Londres: J. Cockburn, 1671.
- NOLAN Lawrence, « The Role of Imagination in Rationalist Epistemologies of Mathematics » in: NELSON Alan (ed.), *A Companion to Rationalism*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2005, p. 224-249.
- PASNAU Robert, *Metaphysical Themes. 1274-1671*, Oxford: Clarendon, 2011.
- RABOUIN David, *Mathesis universalis. L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, Paris: PUF, 2009.
- REID Jasper, « The Spatial Presence of Spirits among Cartesians », *The Journal of the History of Philosophy*, n° 46, 2008, p. 91-118.
- ROZEMOND Marleen, « Descartes, Mind-Body Union, and Holenmerism », *Philosophical Topics*, n° 31, p. 343-367.
- SCHMALTZ Tad, *Descartes on Causation*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SCHMALTZ Tad, *The Metaphysics of the Material World*, Oxford: Oxford University Press, 2020.
- SEPPER Dennis, « Imagination » in: NOLAN Lawrence (ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 396-400.
- SLOWIK Edward, « Cartesian Holenmerism and Its Discontents: Or, on the "Dislocated" Relationship of Descartes's God to the Material World », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 57, n° 2, 2019, p. 235-254.
- WILLIAMS Bernard, *Descartes and the Project of Pure Enquiry*, Londres: Routledge, 2002 (1<sup>re</sup> éd. 1978).